

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 66 (2010)
Heft: 1

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Rezensionen

Martin Keßler, Martin Wallraff (Hg.): *Biblische Theologie und historisches Denken*. Wissenschaftsgeschichtliche Studien aus Anlass der 50. Wiederkehr der Basler Promotion von Rudolf Smend (Studien zur Geschichte der Wissenschaften in Basel NF 5), Schwabe Verlag: Basel 2008. 402 S., CHF 68.–, EUR 48.–, ISBN 978-3-7965-2569-8.

Dieses Buch ist zu einem aussergewöhnlichen Anlass entstanden: Es handelt sich um eine Festgabe, die die Basler Theologische Fakultät dem Alttestamentler Rudolf Smend zum fünfzigjährigen Jubiläum seiner Promotion gewidmet hat. Der Band ersetzt eine Ehrenpromotion, die der Fakultät aus akademischer Tradition verwehrt ist. Er vereint fünfzehn Aufsätze, vornehmlich zur Geschichte der theologischen Wissenschaft in Neuzeit und Moderne. Im Blick auf die forschungsgeschichtlichen Arbeiten des Jubilars, deren einzigartige Souveränität die Herausgeber hervorheben, nimmt die Geschichte der historischen Erforschung der Bibel die sachliche Mitte der Festschrift ein.

Im eröffnenden Beitrag erzählt *M. Keßler* von einem Beispiel schweizerischer Förderung der Wissenschaft, aus dem Rudolf Smends Dissertation *Wilhelm Martin Leberecht de Wettes Arbeit am Alten und am Neuen Testament* erwuchs: Die Basler Firma Geigy veranstaltete zu ihrem 200jährigen Jubiläum 1958 ein Preisausschreiben für die gesamte Universität, das in umsichtig geführten Verhandlungen angebahnt wurde. Die theologische Fakultät stellte Ende 1954 zunächst das Thema «Das theologische Lebenswerk von Wilhelm Martin Leberecht de Wette»; der Referent E. Staehelin grenzte bald drei Teilgebiete ein und förderte die Bearbeiter durch seine *Dewettiana* (1956). 1957 wurden schliesslich nur zwei Arbeiten eingereicht, nämlich von Smend (*De Wette als Alt- und Neutestamentler*) und P. Handschin (*De Wette als Prediger und Schriftsteller*); beide erwiesen sich als erster Preise würdig. Für die Preisträger ergab sich die Möglichkeit, von der Fakultät promoviert zu werden; Smend, der inzwischen mit der Arbeit *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth* eine andere, jetzt von der Fakultät ausgeschriebene Preisaufgabe gewonnen hatte, wählte als Dissertation gleichwohl seine mit dem Geigy-Preis ausgezeichnete Studie über den «Basler Giganten».

A.U. Sommer zeigt, dass die «Selbsthistorisierungspraktiken», die seit dem 17. Jahrhundert in Theologie und Philosophie begegnen, teils gegenläufig, teils parallel verlaufen sind: Die frühe historische Bibelkritik bedrohte normative Grundlagen der Theologie, während die frühe Philosophiegeschichte nach normativen Ursprüngen des Denkens suchte, die von der christlichen Religion unabhängig waren. Seit dem 18. Jahrhundert verschmolz die Philosophiegeschichte mit einer Geschichtsphilosophie, die vom Fortschrittsgedanken bestimmt war; entsprechend sah die neologische Theologie in der Bibel die Entwicklung der Vernunft repräsentiert. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wurden Geschichtsphilosophie und Geschichtstheologie durch historistische Positionen verdrängt, die in der Geschichte nichts Normatives finden konnten. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde in beiden Disziplinen versucht, die Historisierung rückgängig zu machen und zu Normativitäten zu gelangen, die der Historisierung entzogen sind. Unter Verweis auf die Historismen des 19. Jahrhunderts, die in der Lage waren, die je

eigene Perspektive zu relativieren, plädiert S. für eine «Selbsthistorisierung», die der «Gebrochenheit» des Menschen entspricht.

Im dichtesten Beitrag des Bandes zeichnet *Th. Kaufmann* nach, welches Gewicht Jan Hus' Lehre und Schicksal in den Jahren 1519/20 für Luther erhielten: In Luthers Stellung zu Hus, die sich im Rahmen des römischen Prozesses tiefgreifend wandelte, spiegelt sich, wie der Wittenberger von der Papstkirche abrückte und eine neue Ekklesio-logie ausbildete. Vor 1519 stellte Luther die traditionelle Verketzerung der Hussiten nicht infrage; indem er allerdings die Häresie der Böhmen mit ihrer Werkgerechtigkeit begründete, ohne das kanonische Recht anzuführen, bildete er ein theologisches Kriterium aus, das sich später gegen Rom anwenden liess. Beim Streit um den Ablass konnte Luther, weil er sich noch als loyales Glied seiner Kirche verstand, die hussitische Kirchenkritik teilweise berechtigt nennen, ohne die Verketzerung der Böhmen grundsätzlich anzuzweifeln. Dass er im Vorfeld der Leipziger Disputation öffentlich einem Artikel Hus' zum Primat des Papstes zustimmte, genügte Eck, um Luthers Häresie festzustellen und ihn in die Nähe der Hussiten zu rücken; bei Luther verstärkte das wiederum die Bereitschaft, sich mit Hus zu beschäftigen und zu identifizieren: Nachdem er in Leipzig bereits sehr vielen Artikeln Hus zugestimmt hatte, übernahm er in der Abendmahlsschrift mit der Kelchforderung *das* identitätsstiftende Symbol der Hussiten, entdeckte bei der Lektüre von Hus' *De ecclesia*, dass er mit dem Ketzer vollständig übereinstimmte, und regte wahrscheinlich sogar an, Hus' Schrift in Deutschland zu drucken. Nachdem die Bannandrohungsbulle bekannt geworden war, machte Luther sein Einverständnis mit Hus öffentlich, stilisierte den Märtyrer als seinen Vorgänger und radikalisierte dessen Kirchenkritik. Luthers Umgang mit Hus bestätigt also, wie entscheidend die mit dem Ablassstreit beginnende Auseinandersetzung mit Rom für die reformatorische Wende war.

Ch. Bultmann stellt das Mosebild vor, das in Handbüchern und Lexika der Frühen Neuzeit begegnet. Den Anfang machen S. Castellios *Dialogi Sacri* (1543), ein Lateinbüchlein, das noch im 18. Jahrhundert gebräuchlich war: Hier erhält bei der Nacherzählung von Ex 2 das moralische Empfinden der Tochter des Pharaos breiten Raum; an der grausamen Bestrafung der Israeliten, die Mose in Ex 32 befiehlt, nimmt Castellio freilich keinen Anstoss. Die Lexika des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts messen diesen Motiven hingegen kein Gewicht bei, sondern zeichnen Mose entweder als ältesten Schriftsteller und Begründer aller Gelehrsamkeit oder als tugendhaften Heiligen. Gattungskritische und kulturgeschichtliche Perspektiven deuten sich zwar in einzelnen Werken an; Moses geschichtliche «Sonderstellung» wird aber nicht hinterfragt. Gegenüber erbaulichen Zügen und typologischen, d.h. christologischen Aspekten wird das mosaische Gesetz an den Rand gerückt; dafür wird die Authentizität des Pentateuchs gegen ihre frühen Kritiker verteidigt. «[M]oralphilosophische Fragen», etwa die nach dem ethischen Wert der Zehn Gebote, begegnen ebenso wenig wie die von Castellio hervorgehobene Humanität der ägyptischen Prinzessin.

G. Arnold unternimmt die Erstedition einer Handschrift Herders aus dem Nachlass, die wichtige Einblicke in Herders Lektüre Spinozas gibt: Die Handschrift, die A. in das Jahr 1772 datiert, bietet ein Exzerpt des *Tractatus theologico-politicus*, das die *praefatio* sowie die ersten drei Kapitel über Prophetie und Propheten einschliesst. Einer Transkription des Textes sind Fotografien der vollständigen Handschrift beigegeben. Ergänzend zitiert A. aus dem Schaffhauser Urmanuskript der *Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts*,

dessen Haupttext 1993 von R. Smend herausgegeben worden ist (*Über die ersten Urkunden des menschlichen Geschlechts*), fünf Marginalien, die sich auf Spinozas *Tractatus* beziehen. Sie entstanden 1770 oder 1771 und sind neben dem edierten Exzerpt die frühesten Indizien für Herders Studium Spinozas. Hinweise zu Herders Rezeption des *Tractatus*, v.a. im *Geist der Ebräischen Poesie* (wo Herder vermeidet, Spinoza namentlich zu erwähnen), runden die Edition ab.

H.-P. Mathys widmet sich der dankenswerten Aufgabe, de Wettes vielzitierte, aber wenig gelesene *Dissertatio critico-exegetica* (1805), eine Grundlegung der modernen Deuteronomiumforschung, zu edieren: Dem lateinischen Text gibt M. eine Übersetzung bei, die dessen «jugendliche[r] und unbeholfene[r] Färbung» (de Wette) Rechnung trägt und sich zugleich an de Wettes deutschem Sprachgebrauch orientiert; ausserdem druckt M. den Abschnitt aus de Wettes «Beiträgen» (1806) ab, der das Deuteronomium behandelt. Einleitend geht M. den bislang bekannten Vorläufern de Wettes nach, die das Gesetzbuch von II Reg 22 mit dem Deuteronomium gleichsetzten: Die These kam wahrscheinlich in Palästina auf, vielleicht zu Beginn des 4. Jahrhunderts. Nach der Antike findet sie sich erst bei Hobbes wieder, der – offenbar von eigenen Beobachtungen geleitet – Dtn 12–26 mit dem Gesetzbuch gleichsetzte; Lessing dürfte sie dem Levianthan entnommen haben.

J.W. Rogerson liefert einen Nachtrag zu seiner Biographie de Wettes (1992), indem er die Beziehungen rekonstruiert, die zwischen de Wette, dem «Turnvater» Jahn und K.L. Sand, dem Mörder Kotzebues, bestanden. Dazu wertet er eine Fülle von Dokumenten aus, vornehmlich aus Archiven, die nach dem Ende der DDR zugänglich wurden. Die Detektivarbeit bestätigt R.s These von 1992, Jahn habe de Wette zu einem neuen – im damaligen Sprachgebrauch – «positiveren» Verständnis Christi gebracht. Als Grund hatte R. genannt, dass eine Figur aus de Wettes autobiographischem Roman *Theodor* Jahns Züge trage; jetzt kann R. die Äusserung eines Zeitgenossen anführen, die dies bestätigt. Eine Kette von Indizien führt zu dem Schluss, dass sich de Wettes und Jahns Wege gekreuzt haben müssen, vielleicht schon in Jena, auf jeden Fall in Berlin. Es zeigt sich, dass zu de Wettes Berliner Bekanntenkreis mehrere Turner sowie Mitglieder anderer radikaler demokratischer Gruppen im Umfeld Sands zählten. Wahrscheinlich hatten diese Kontakte nicht unerheblichen Anteil an de Wettes Entlassung aus seiner Berliner Professur.

E.W. Stegemann zeigt, wie verschieden de Wette und Baur *Zweck und Veranlassung des Römerbriefs* (Baur 1836) bestimmten. Baur, der die Geschichte des Urchristentums als dialektischen Prozess zwischen judenchristlicher und paulinischer Partei verstand, erklärte den Brief als antijudaistisches Gelegenheitsschreiben: Mit ihm habe sich Paulus gegen die judenchristliche Ablehnung der Heidenmission gewandt, die nicht nur in Jerusalem, sondern auch in Rom vorgeherrscht habe. Der Brief habe (mit Ausnahme der Kapitel 15f., die Baur für unecht hielt) den Zweck gehabt, gegenüber den Adressaten die «Universalität» der paulinischen Sendung zu verteidigen; Röm 9–11 sei «Mittelpunkt und Kern des Ganzen». De Wette hingegen, dessen *Kurze Erklärung des Briefes an die Römer* 1835 erschienen war, nahm keine judaistischen Einflüsse in Rom an und grenzte sich in den folgenden Auflagen seines Kommentars von Baur's Tendenzkritik ab: Paulus habe die «Hauptlehre seines Evangeliums» dargestellt, um die römische Gemeinde auf seine Ankunft vorzubereiten. Da das paulinische Evangelium Judentum und Heidentum gleichermaßen entgegengesetzt sei, beinhalte der Brief zwar durchaus

Apologetik gegenüber Juden und Judenchristen; diese sei aber durch das grundsätzliche Anliegen des Paulus bedingt, nicht durch den Gegensatz zu einer antipaulinischen Partei in Rom. Die weitere Auslegungsgeschichte bewegt sich zwischen beiden Deutungen: Während die Forschung beim Bild der römischen Gemeinde schon seit Ende des 19. Jahrhunderts mehrheitlich de Wette weiterführt, begegnen die tendenzkritische Methode sowie Auslegungen, die sich an den Adressaten orientieren, auch unter Vorzeichen, die sich von Baur's Sicht der Geschichte unterscheiden. Abschliessend skizziert S. sein eigenes Bild, das sowohl Einsichten Baur's als auch de Wette's aufnimmt: Paulus steht an der Wende zur Mission der Westhälfte des römischen Reiches, die in Rom ihren Ausgang nehmen soll. Er tritt mit dem Brief erstmalig zu der Gemeinde in Kontakt, um sie als Partner in sein Missionswerk einzubinden; sich selbst zeichnet er als priesterlichen Mittler im Horizont des endzeitlichen Heilsdramas. Als Thema des Briefes nennt er die göttliche Macht des Evangeliums, die in der Heilsgeschichte Israel zuerst bezeugt wurde (1,16); das Korpus des Briefes verteidigt diese Macht gegenüber den Aspekten, die sie infrage zu stellen scheinen.

M. Wallraff geht den Anfängen der historischen Disziplin Dogmengeschichte nach; Leitfrage ist das Verhältnis von «Evangelium» und «Dogma»: Die spätaufklärerischen Anfänge um 1800 arbeiteten mit der «pragmatischen» Methode, die nach den kontingenten Ursachen fragte, die zur Entstehung der Dogmen führten; auf diese Weise sollte die Parteilichkeit der Theologen überwunden und das wahre Christentum freigelegt werden, was meist eine Abwertung der Dogmen bedeutete. Beim Blick auf die anschliessende «Mittelphase», die von der liberalen Dogmengeschichte abgelöst wurde, klammert W. die konfessionelle Richtung aus und betrachtet Erweckungstheologie im Gefolge Schleiermachers und Geschichtstheologie im Gefolge Hegels: Schleiermacher definierte das Dogma als Entfaltung des Evangeliums und sah seine Entwicklung wesentlich durch innere Faktoren bestimmt. Für die Dogmengeschichte ergab sich daraus ein konstruktiver Anspruch, den u.a. ein unpubliziertes Vorlesungsmanuskript Tholucks von 1827/28 illustriert. In Anlehnung an Hegel sah man in der Geschichte des Dogmas die Entfaltung des Geistes abgebildet. Damit war ebenfalls ein Gegensatz zwischen Evangelium und Dogma ausgeschlossen, was dazu führte, dass die radikal historisierte biblische Theologie in die Dogmengeschichte integriert wurde, wie Baur's *Lehrbuch* von 1847 zeigt. W.'s zusammenfassende Überlegungen deuten u.a. an, auf welche Weise Dogmengeschichte unter modernen Vorzeichen betrieben werden könnte: Anknüpfungspunkte bieten besonders die von Schleiermacher beeinflussten Entwürfe, die noch nicht genügend erforscht sind. Insgesamt spiegelt die Entwicklung der Dogmengeschichte die Dialektik von Evangelium und Dogma wider: Damit Dogmengeschichte keine reine Verfalls- oder Erfolgsgeschichte wird, dürfen Evangelium und Dogma nicht auseinandergerissen werden, wobei gleichzeitig die Spannung zwischen beiden aufrechterhalten werden muss.

U. Becker wendet sich Wellhausens historischer Sicht des Judentums zu: «Wellhausen hat ... im Alten Testament das Judentum entdeckt.» Zwar war er zunächst vornehmlich an dem Gegensatz interessiert, der zwischen altem Israel und Judentum besteht; immer mehr rückte aber das Judentum selbst als religiöses Phänomen in die Mitte seines Blickfelds. Er bestimmte das Wesen des Judentums, ohne äussere Einflüsse zu leugnen, von der inneren Entwicklung her, die er aus der Geschichte der Überlieferung erschloss: Die Propheten waren «Wegbereiter des Judentums», die die gewachsene Ein-

heit von Religion und monarchisch verfasstem Volk bestritten; ihr Geist lebte im Gesetz weiter, obwohl dieses das Ende der Prophetie bedeutete. Für das Überleben des Judentums nach dem Exil sah Wellhausen das Gesetz sogar als notwendig an; zugleich hielt er seinen Blick für die jüdische Frömmigkeit neben dem Gesetz offen. In der Makkabäer- und Hasmonäerzeit beobachtete er einen unlösbaren Widerstreit von sakraler und profaner Ordnung, der in der Wandlung des Volkes zur Kultgemeinde seit dem Exil wurzelt und das gesamte Judentum prägt. B. betont im Blick auf die gegenwärtige Neuentdeckung des Judentums, dass sich Wellhausens Wahrnehmung des alttestamentlichen Judentums auch heute als fruchtbar erweist; bei den prophetischen Überlieferungen könnte gar mit Wellhausen über Wellhausen hinaus zu gehen sein, da sich auch diese als Erzeugnisse des Judentums erweisen könnten.

T. *Seidensticker* gibt eine Einführung in Wellhausens arabistisches Hauptwerk *Reste arabischen Heidentums*, das nach wie vor als tragfähige Grundlage für die Rekonstruktion der vorislamischen arabischen Religion gilt. S. erwähnt die Vorläufer des Werkes, beschreibt Wellhausens Umgang mit den damals verfügbaren Quellen und skizziert Anlage und Sprache des Buches sowie die Art der Darstellung, die sich durch historisch plausible Erklärungen und eine «große, aber durchaus Distanz haltende Sympathie» mit den frühen Arabern auszeichnet. Aspekte der Forschungsgeschichte des 20. Jahrhunderts illustrieren die Bedeutung des Werks. Abschliessend hebt S. besonders Wellhausens «Blick für das Wesentliche» und seine «wohltuend vorsichtige Art» hervor.

O. *Merk* geht den bislang wenig beachteten forschungsgeschichtlichen Beiträgen des Neutestamentlers und Kirchengeschichtlers A. Jülicher nach. In Jülicher's neuteamentlichen Hauptwerken kommt der Auslegungs- und Forschungsgeschichte eine Schlüsselrolle zu: In den *Gleichnisreden Jesu* stellt Jülicher Wege und Irrwege der Gleichnisdeutung seit der Alten Kirche dar, um in Anknüpfung und Widerspruch sein eigenes Verständnis der Gleichnisse zu entwerfen; in seiner *Einleitung in das Neue Testament* referiert er Entstehung und Entwicklung der Einleitungswissenschaft ebenfalls im Blick auf sein eigenes Ziel einer undogmatischen Anwendung der historisch-kritischen Methode. Auch in kleineren Arbeiten zur Auslegungsgeschichte, Rezensionen und biographischen Skizzen zeitgenössischer Gelehrter, die vom liberalen Bild der Persönlichkeit geprägt sind, zeigt sich, dass für Jülicher die Wahrnehmung vergangener Forschung in die Zukunft weist. Beiträge zur Universitätsgeschichte dienen ihm dazu, die gegenwärtige Lage der Universitäten, besonders der theologischen Fakultäten, zu erklären; eine zeitgeschichtliche universitätspolitische Auseinandersetzung mit dem preussischen Staat zeichnet er um der künftigen Autonomie der Fakultäten willen auf.

K. *Schmid* berichtet von einer Auseinandersetzung, zu der es 1926 zwischen den Alttestamentlern L. Köhler und H. Greßmann und dem Dogmatiker E. Brunner kam; sie entzündete sich an der Geschichte vom Sündenfall, wandte sich aber bald der Frage zu, welcher theologische Zugang zur Bibel im Licht historischer Kritik möglich sei. Gegen einen Beitrag Köhlers, in dem dieser Gen 2f. als ätiologischen Mythos bezeichnet und die Lehre von der Erbsünde bestritten hatte, verteidigte Brunner zunächst deren Herleitung aus Gen 3. Als Greßmann daraufhin die in Gen 3 erzählte «Sünde» Bedingung für die menschliche Entwicklung nannte, sah sich Brunner veranlasst, die alttestamentliche Wissenschaft des «Humanismus» zu zeichnen, der nicht zwischen der Bibel und Zeugnissen menschlicher Kultur unterscheidet und Christus als Norm der Offenbarung missachte. Greßmann wertete das als Abkehr von der wissenschaftlichen Exegese; da

Brunner genauso wie Barth eine apokalyptische Theologie pflege, könne im Interesse historischer Theologie nur eine Scheidung von der Dogmatik sein. Barth bestritt darauf im Briefwechsel mit Rade, dass Greßmann Theologe sei, und sprach sich seinerseits für den Abbruch des Gespräches aus. S. schliesst mit Überlegungen zum Wechselverhältnis zwischen historischer und theologischer Auslegung: Vernachlässigt die historische Exegese die gegenwärtige Bedeutung der Bibel, marginalisiert sie sich innerhalb der Theologie; eine Theologie hingegen, die historische Fragen verdrängt, rückt die Exegese gegenüber den historischen Nachbardisziplinen an den Rand. Einen Ausweg könnte die Rezeptionsgeschichte bieten, die beide Perspektiven verbindet.

M. Trowitzsch geht in meditativen «Bildgedanken» Bonhoeffers und Barths «Metaphorik» nach. Einleitend beschreibt er «Metaphernschulung» als wesentliche Aufgabe der Theologie: Bilder, die in die Irre führen, werden auf kreative Weise durch «biblisch beglaubigte» ersetzt. Nach Bonhoeffer besitzt das Bild Christi «umschaffende Kraft», was einen anthropologischen Vorrang der Einbildungskraft vor dem Willen voraussetzt: Nachfolge wird durch das Bild Christi bewirkt und besteht darin, dass der Glaubende auf Christus blickt. Hinsichtlich des Widerstreits der Bilder erläutert T. diesen Gedanken mit Luthers *Sermon von der Bereitung zum Sterben*: Die Bilder des Todes, die den Menschen bedrängen, verlieren ihre Kraft, wenn der Tod im Bild Christi betrachtet wird. Bei Barth dienen Bilder von Schlaf und Erwachen als Leitmetapher: Glaube und Umkehr heisst, durch Gottes «milde» «Gewalt» immer wieder zur Wahrnehmung der Wahrheit «erweckt» zu werden. Der Nationalsozialismus wird von Barth als der «böseste Traum des deutschen Volkes» angesehen, aus dem die Bekennende Kirche zu wecken versucht. In einer Predigt von 1935 gibt Barth der Metapher eine überraschende Wendung: In der Stunde der Not lässt sich der anwesende, aber schlafende, d.h. verborgene Christus wecken. Barths Metaphorik, die ihre Kraft von Ostern her bezieht, betrifft den ganzen Menschen und hat eine eschatologische Dimension, indem sie auf das Erwachen vom Tod zielt.

H. Maier entwickelt Grundzüge eines christlichen Menschenbildes. Seinen Ausgang nimmt er im Neuen Testament, das den Menschen – anders als in der antiken Welt – in seiner «Fragwürdigkeit» sieht: Jesus wendet sich den Kranken zu, nimmt die Sünder an und bricht mit der zeitgenössischen Abwertung der Frau. Im «Opfer des Menschensohnes vollzieht sich» ein provozierender «Austausch der Begriffe vom Menschen», weshalb das christliche Menschenbild im emphatischen Sinn «alle» Menschen einschliesst. In der Geschichte des Christentums setzen sich diese Tendenzen fort, wobei im frühen Christentum die Kritik an seiner Umgebung vorherrscht, während später die christliche Botschaft die Welt zu prägen beginnt; namentlich die christlichen Einrichtungen zur Armen- und Krankenfürsorge haben kein Gegenstück in der Antike. Sozialethik und Rechtsstaat der Moderne, die M. Nietzsches Ethik des Übermenschen sowie jüngst vertretenen bioethischen Entwürfen gegenüberstellt, fassen ebenfalls auf dem christlichen Menschenbild.

Der interessante Band enthält eine Reihe von schönen Abbildungen und Fotografien (Smend bei der Dankesrede der Preisträger von 1958, Herders Handschrift, de Wette, das Titelblatt der *Dissertatio critico-exegetica*, Tholucks Vorlesungsmanuskript, Wellhausen); ein Personenregister ist beigegeben.

Reinhard Müller, München

Karl-Friedrich Pohlmann: *Ezechiel*. Der Stand der theologischen Diskussion, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2008. 232 S., CHF 101.–, EUR 59.90.–, ISBN 978-3-534-16527-8.

Seit Walther Zimmerlis bahnbrechendem Kommentar zum Ezechielbuch hat sich die Forschungsdebatte über die alttestamentliche Prophetie im allgemeinen und über das Ezechielbuch im besonderen durch neue Impulse deutlich weiterentwickelt, so dass eine zusammenfassende Darstellung der Diskussion um das Ezechielbuch ein Desiderat darstellte. Fast dreissig Jahre nach Bernhard Langs 1981 in der Reihe «Erträge der Forschung» erschienenem Werk zu Ezechiel bringt die Wissenschaftliche Buchgesellschaft nun mit Karl-Friedrich Pohlmanns Arbeit eine der gegenwärtigen Forschungslage Rechnung tragende Zusammenfassung der Erkenntnisse zum Ezechielbuch heraus.

Es wäre durchaus reizvoll, anhand eines Vergleichs der beiden Werke, die ja das gleiche Ziel verfolgen, nämlich in die wissenschaftliche Arbeit am Ezechielbuch einzuführen, den veränderten Fragestellungen der Prophetenforschung nachzugehen. Doch soll hier die Arbeit Pohlmanns gewürdigt werden, der sich wie kein anderer deutschsprachiger Alttestamentler in den letzten Jahren intensiv mit dem Ezechielbuch auseinandergesetzt hat und nicht zuletzt als Verfasser eines zweibändigen Kommentars zum Ezechielbuch in der Reihe «Altes Testament Deutsch» (erschienen 1996/2001) als einer der besten Kenner des Prophetenbuches gelten kann.

In einem einführenden ersten Kapitel klärt Pohlmann die Fragen nach dem im Ezechielbuch entworfenen Bild des Propheten, nach der Stellung des Buches im Kanon, nach seinem Inhalt und nach seinem zeitgeschichtlichen Hintergrund. Im zweiten Kapitel wendet er sich den Problemen der Textüberlieferung zu und weist hier insbesondere auf die Bedeutung des in griechischer Sprache vorliegenden Papyrus 967 hin, der für Ez 36–39 eine andere Textabfolge als der hebräische masoretische Text bezeugt; daran und an zahlreichen weiteren Unterschieden zwischen dem hebräischen und dem griechischen Text des Ezechielbuches zeigt sich, dass offensichtlich mehrere Buchfassungen im Umlauf waren und somit nicht unbesehen davon ausgegangen werden kann, dass der hebräische Text in masoretischer Tradition die ältere Buchgestalt repräsentiert. Dass Pohlmann auf diese Einsichten der Forschung zur Textgeschichte des Ezechielbuches so deutlich hinweist, hängt auch damit zusammen, dass in vielen neueren Studien dieser textgeschichtlich bedeutsame Sachverhalt ausgeblendet wird und man mehr oder weniger unreflektiert von einer Priorität des masoretischen Textes ausgeht, die den Textverhältnissen nicht gerecht wird. Dass aufgrund der Beobachtungen zu den verschiedenen Buchgestalten des Ezechielbuches die Grenzen zwischen textkritischer und literarhistorischer bzw. redaktionsgeschichtlicher Arbeit fließend werden, liegt auf der Hand und schafft natürlich grosse Probleme bei der Erhellung der Entstehungsgeschichte des Ezechielbuches, weil nun zunächst einmal zu klären ist, von welchem Ezechielbuch jeweils die Rede ist. In einem an diese Fragen anknüpfenden dritten Kapitel reduziert Pohlmann die gegenwärtige Forschungsdebatte zur literarischen Genese des Ezechielbuches auf drei Grundpositionen: Entweder werde das Ezechielbuch als eine einheitliche, planvolle Komposition aufgefasst, so dass sich literar- und redaktionsgeschichtliche Rückfragen nach der Entstehung des Buches erübrigten (I), oder man gehe davon aus, dass das Ezechielbuch das Ergebnis eines Fortschreibungsprozesses sei, hinter dem Ezechiel und seine Schüler stünden (II), oder man betrachte das Ezechiel-

buch als Resultat eines vielschichtigen Redaktionsprozesses, der von der Exilszeit bis zum Aufkommen der Apokalyptik reiche (III). Man wird hier wohl anmerken dürfen, dass die beiden letzten Möglichkeiten sich nicht vollkommen ausschliessen, da in beiden Fällen mit Wachstumsprozessen innerhalb des Ezechielbuches gerechnet wird, während im ersten Fall das Ezechielbuch ›holistisch‹ gelesen wird und daher davon ausgegangen wird, dass der theologische Gehalt des Ezechielbuches sich aufgrund einer reinen ›Endtextexegese‹ erschliesse. Pohlmann widerspricht dieser vor allem in der englischsprachigen Forschung breit vertretenen Sicht entschieden und betont durchweg die Notwendigkeit redaktionsgeschichtlicher Arbeit. Pohlmann selber geht davon aus, dass das Ezechielbuch in seiner vorliegenden Form auf einem älteren Prophetenbuch basiere, das zunächst eine Bearbeitung erfahren habe, die die ersten Exulanten nach 597 v.Chr. favorisiere – Pohlmann spricht hier von einer ›golaorientierten Redaktion‹; später sei dieses golaorientierte Ezechielbuch durch weitere Bearbeitungen, die die jüdische Diaspora insgesamt im Blick hätten, fortgeschrieben worden; aufgrund der redaktionsgeschichtlichen Arbeit erschliesse sich das Ezechielbuch daher als Zeugnis eines theologischen Diskussions- und Reflexionsprozesses, der bei einer flächigen Auslegung des Endtextes schlichtweg nicht in den Blick komme. Im anschliessenden vierten Kapitel wendet sich Pohlmann der seiner Meinung nach bislang in der Forschung zu wenig gestellten Frage nach der Gattung des Prophetenbuches zu und betont die Notwendigkeit der Rückfrage nach den ältesten Texten, auf deren Grundlage die weiteren Redaktionsprozesse rekonstruiert werden könnten. Pohlmann kommt dabei mit Blick auf das Ezechielbuch zu dem Ergebnis: «Das Konzept ›Prophetenbuch‹ richtet sich gegen den seit 587 v.Chr. Jahwe gegenüber aufgekommenen Ohnmachtsverdacht.» (79) Das Prophetenbuch reagiere also auf Tendenzen, den Untergang als Zeichen der Machtlosigkeit Jahwes zu deuten, indem es betone, dass die Ereignisse Teil eines göttlichen Planes seien und Hochmut und Fall des Jerusalemer Königiums gerade nicht die Ohnmacht Jahwes, sondern dessen Souveränität dokumentierten.

In dem mit knapp 80 Seiten ein gutes Drittel der Darstellung umfassenden fünften Kapitel entfaltet Pohlmann einzelne Themenbereiche des Ezechielbuches: Die Fremdvölkerworte in Ez 25–32; die Gog-Perikope in Ez 38–39; die in griechischer und hebräischer Fassung des Ezechielbuches unterschiedliche Textabfolge in Ez 36–39; den ›Verfassungsentwurf‹ in Ez 40–48; die Tempelvision in Ez 8–11; den Geschichtsrückblick in Ez 20; das ›Hirtenkapitel‹ Ez 34; die ›Totenfeldvision‹ in Ez 37,1–14; die Bildworte in Ez 17; 19; 31; die Ethik und Anthropologie des Ezechielbuches (u.a. in Ez 18). Ohne hier auf die Einzelheiten eingehen zu können, sei doch angemerkt, dass Pohlmann an den von ihm herangezogenen Einzeltexten zeigt, zu welchen Erkenntnissen literar- und redaktionsgeschichtliche Arbeit führen kann und welcher Erkenntnisgewinne sich eine ›holistische‹ Exegese begibt, die Spannungen und Inkohärenzen innerhalb alttestamentlicher Texte nur als Problem und nicht auch als Chance zur Erschließung der Tiefendimension von Texten auffassen kann und will. Exemplarisch sei hier nur auf die von Pohlmann postulierten ältesten Texte des Ezechielbuches verwiesen, die er in den Untergangsklagen in Ez 17*; 19*; 31* erkennt, wobei Ez 31 in der vorliegenden Fassung auf den ägyptischen Pharao bezogen ist; Pohlmann kann es allerdings wahrscheinlich machen, dass die Bildworte vom Löwen, dem Weinstock und der Zeder ursprünglich einen Zusammenhang bildeten, der als Sammlung von Untergangsklagen den Ausgangspunkt der Entwicklung hin zum vorliegenden Ezechielbuch dargestellt

hätte. Auch wenn man sich über den Weg von Ez 31* aus einer solchen Sammlung von alten Untergangsklagen in ein Völkerwort gegen Ägypten etwas mehr Auskunft erhofft hätte, ist Pohlmanns Rekonstruktion eines Zusammenhangs der genannten Texte doch ein deutlich weiterführender Wegweiser bei der Suche nach den ältesten Texten des Ezechielbuches.

Im sechsten Kapitel erörtert Pohlmann das Problem des historischen Ezechiel, dessen Existenz man annehmen könne, der als historische Figur aufgrund der verwickelten literarischen Verhältnisse des Prophetenbuches allerdings nicht mehr zu greifen sei; damit «teilt Ezechiel das Geschick eines Mose und anderer, über deren historisches Wirken uns kaum etwas bekannt ist, obwohl oder gerade weil sich sukzessive das Interesse der Nachgeborenen immer mehr auf sie konzentrierte.» (193) Im siebten Kapitel verweist Pohlmann auf spezielle Forschungsfragen wie beispielsweise das Verhältnis des Ezechielbuches zur babylonischen Kultur oder zu anderen alttestamentlichen Texten, wobei insbesondere die Beziehungen zu deuteronomistischen Texten Beachtung verdienen, da hier – wie sich an Ez 20 studieren lässt – ein theologischer Diskurs zwischen den Trägergruppen des Ezechielbuches und den Deuteronomisten erkennbar wird. Im achten Kapitel weist Pohlmann kurz auf die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Ezechielbuches hin, bevor er in einem abschliessenden neunten Kapitel Bilanz zieht.

Pohlmanns Darstellung steht der Gattung nach zwischen einem Forschungsbericht und einer Einführung. Das ist eine Stärke des Werkes, denn es wird an zahlreichen Detaildiskussionen, die Pohlmann kenntnisreich entfaltet, deutlich, wo die Schwerpunkte der aktuellen Ezechielforschung liegen; Pohlmann setzt bei seinen Leserinnen und Lesern allerdings voraus, dass sie das Ezechielbuch kennen – und nötigt sie im Zweifelsfall dazu nachzulesen. Gerade aus diesem Grund ist Pohlmanns Darstellung nicht nur für Fachleute eine wichtige Unterstützung bei der Arbeit am Ezechielbuch, sondern auch für Studierende und an der wissenschaftlichen Prophetenexegese Interessierte ein hilfreicher Schlüssel zur Forschungsdiskussion – und vor allem zum Ezechielbuch und seinen Texten selber.

Markus Saur, Kiel

Barbara Schmitz: *Prophetie und Königtum*. Eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern (FAT 60), Mohr Siebeck: Tübingen 2008. XII und 462 S. (Ln.), EUR 99.–, ISBN 3-16-149665-3.

Wie ihr Untertitel andeutet, setzt sich die an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg im Wintersemester 2007/2008 angenommene Habilitationsschrift zum Ziel, eine narratologisch-historische Methodologie an den Königsbüchern zu entwickeln. Dies geschieht in fünf Kapiteln. Im ersten Kapitel wird die Methodologie theoretisch erarbeitet (5–108), im zweiten ein knapper Überblick über die Strukturen in den Königsbüchern geboten (109–116), der auch als Einleitung zu der nachfolgenden Konkretisierung dient. Diese erfolgt beispielhaft an I Kön 13 in Kap III (117–226) und an I Kön 22 in Kap IV (227–342). Im letzten Kapitel werden die Funktionen der besprochenen Texte innerhalb der Gesamtstruktur der Königsbücher analysiert (343–398). Kap V kommt auf die in Kap II angedeuteten Strukturen zurück. Dadurch entsteht ein Rahmen um die eigentliche Textanalyse, der den Eindruck von der Zweitei-

lung des Buches vermittelt, und zwar einem Theorieteil in Kap I und dem Praxisteil danach.

Die entworfene Methodologie baut auf dem Kommunikationsmodell auf, das u.a. von Chatman, Rimmon-Kenan sowie Kahrmann/Reiss/Schluchter vertreten wird (9), wendet sich aber dann ausführlicher den Perspektivenstrukturen (Erzählstimme, Fokalisierung, Figurenperspektive) und den Autorfunktionen bzw. Autorfigurationen zu. Die Lektüre ist weitgehend rezeptionsästhetisch geleitet und versteht sich, um eine generalisierende Metaperspektive zu vermeiden, als eine Möglichkeit, die wie jedes Lesen bereits durch die Verortung der Leserin/Vf. fokalisiert ist (19). Das Wissen um die eigene Perspektive führt in beeindruckender Weise dazu, dass einerseits sehr genau darauf geachtet wird, was andere Forschungsbeiträge zum Thema austragen, und dass andererseits durch diese unterschiedlichen Positionen gleichsam eine Schneise geschlagen wird, in der der Ansatz der Vfs. zum Tragen kommt. Dafür bedient sie sich gelegentlich eigener Begriffe. Hier ist z.B. die «Erzählstimme» zu erwähnen, die benutzt wird, um in Abgrenzung zum «Erzähler» anthropomorphe Assoziationen zu vermeiden, und zur «Erzählinstanz», um eine interessengeleitete Position einnehmen zu können (22). Der Begriff der Erzählstimme lässt auch zu, im Sinne der historisch-kritischen Exegese bei Spannungen, Brüchen etc. mehrere Erzählstimmen anzunehmen. Damit wird die sonst angenommene Einheit des Erzählers durchbrochen und implizit eine Annäherung an den Autorbegriff vollzogen. Später heisst es dann, dass die Verbindung zwischen literaturwiss. und hist.-krit. Methode anhand der Frage nach dem Autor geschehen kann (60). Einerseits schafft Vf. das Konzept des «impliziten Autors» ab, um nicht die «Frage nach dem im Erzähltext greifbar werdenden «realen Autor» zu verstellen» (72), andererseits bringt sie den Begriff der «Autorfiguration» ein, die nur aus dem Text gewonnen wird, aber Aussagen trifft, die die textinternen Beobachtungen im Hinblick auf den textexternen Autor auswertet (95). Da nicht beurteilt werden kann, in welchem Mass die «Autorfiguration» Gemeinsamkeiten mit dem «realen Autor» hat (97), blickt Rez. nicht durch, inwieweit sich dieses Konzept von jenem des «impliziten Autors» tatsächlich unterscheidet. Vf. zeigt auf, wie die Erzählstimme Mängel an Glaubwürdigkeit aufweisen kann, und bietet Möglichkeiten an, diese mit Hilfe der «detektivischen Entdeckungen der Unzuverlässigkeit» gegenzulesen und sich von der Erzählstimme zu distanzieren (34f.).

Die folgende nach dieser Methode vorgehende exemplarische Analyse zentraler Texte der Königsbücher erweist sich in vielerlei Hinsicht als anregend. Im Rahmenformular werden das Ich der Erzählstimme und das Du des fiktionalen Adressaten sichtbar (113). Immer wieder werden Differenzen zwischen der Figuren- und der Erzählstimmenperspektive aufgezeigt, z.B. durch die Präsentation der Innenansicht Jerobeams in I Kön 12,26f. oder die Rede vom goldenen Kalb (V. 31-33) (133). Durch einen Vergleich verschiedener Reden wird erkennbar, dass mit Differenzen zwischen dem ursprünglichen Wort Gottes und dessen Wiedergabe durch Propheten zu rechnen ist (155). Auf intertextuelle Weise können z.B. die Erzvätertradition (178) oder Jer 23 (281) quer zur Perspektive der Erzählstimme erscheinen. Das Urteil der Erzählstimme, z.B. dass eine Aussage eine Lüge darstellt, kann so von den Lesern hinterfragt werden (189-192).

Überzeugend ist die Beobachtung, dass es keine objektiven Kriterien gibt, um wahre von falscher Prophetie zu unterscheiden, vor allem dann nicht, wenn Propheten

mehrdeutige Sätze von sich geben und dabei auch noch miteinander übereinstimmen wie in I Kön 22. So erhalten Leser die Möglichkeit, sogar die Aussagen des von dem Erzählsystem bevorzugten Micha auf ihre Glaubwürdigkeit hin zu hinterfragen. Aus dem Vergleich der drei Antworten Michas in I Kön 22,15–23 ergeben sich für Vf. drei Auslegungsmöglichkeiten: a.) die erste Antwort ist falsch und Micha hat bewusst gelogen, er ist als falscher Prophet aufgetreten und hat Falsches verkündet; b.) die erste Antwort wird durch die zweite aufgehoben; c.) beide Antworten sind wahr, aber die erste ist aus der Rückschau als Unheilsankündigung zu verstehen (277). Bei jeder dieser Interpretationen sei die «Grenzlinie zwischen «wahr» und «falsch», «richtig» und «falsch» undeutlich und verschwommen» (278). Rez. sieht aufgrund der Gegenüberstellung von V. 14, wo Micha schwört, dass er das Wort Gottes sagen wird, und V. 16, wo Ahab ihn beschwört, *nur* das Wort Gottes zu verkündigen, eine vierte Möglichkeit: Micha sagt zunächst in der ersten Antwort seine eigene Meinung, die mehrdeutig ist. Er will irreführen, indem er Josafat auffordert, in den Krieg zu ziehen, um zu siegen (Waw-Consecutivum, V. 15) – ohne zu sagen, dass er auch siegen wird. Später zitiert er *nur* noch Gottes Wort und verkündet damit Unheil. Eine provokante, sich aber durchaus am Text orientierende Beobachtung ist, dass Gottes Handeln janusköpfig sein kann (285).

I Kön 22 ist keine Erzählung über wahre und falsche Prophetie, sondern zeigt das Panorama der Prophetie auf, vor der die Frage nach dem Wort Gottes gestellt wird (321). Die Leser werden zu einer eigenen Stellungnahme herausgefordert (397).

Vf. überzeugt mit der Schlussfolgerung, dass die Autorfiguration von I Kön 13 eine joschianische ist (225). Dasselbe behauptet Vf. auch von I Kön 22 (374). Den Ruf zur Rückkehr nicht als Freudenruf für die Deportierten, sondern als Warnung vor dem Hintergrund der Ereignisse von 722 v.Chr. zu sehen, ist allerdings auch eine Möglichkeit, die nicht übersehen werden sollte.

Theorie und Praxis der Methodologie erweisen sich als sehr fruchtbar. Das gut lesbare Buch ist durch die zahlreichen, oft ins Detail gehenden Beobachtungen sehr anregend, selbst dann, wenn nicht alle Prämissen und Schlussfolgerungen geteilt werden. Die eigenständige Lektüre der Vf. vermag es, die Beschäftigung mit den Königsbüchern bei allen Lesern dieses Buches zu intensivieren. Es gehört zu den besonderen Qualitäten dieser empfehlenswerten Arbeit, nicht voreingenommen an die Texte heranzugehen, sondern den Lesern eine offene Auseinandersetzung mit ihnen zu ermöglichen, ohne sie auf eine bestimmte Deutung festzulegen.

Johannes Klein, Bern

Konrad Huber: *Einer gleich einem Menschensohn*. Die Christusvisionen in Offb 1,9-20 und Offb 14,14-20 und die Christologie der Johannesoffenbarung, Aschendorff Verlag: Münster 2007. 361 S., EUR 49.–, ISBN 978-3-402-04799-6.

Diese Studie ist aus einem umfassenden Forschungsvorhaben zu den Christusvisionen in der Offenbarung hervorgegangen. Sie wurde an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz als Habilitationsschrift eingereicht. Zur Johannesoffenbarung im Allgemeinen und zur Christologie dieses biblischen Buches im Besonderen ist in den letzten Jahren viel publiziert worden. Die hier zu besprechende Arbeit bietet vor allem eine gründliche Auslegung von zwei wichtigen Texten der Offenbarung.

Nach einer kurzen Einführung ins Thema folgt als erster grösserer Teil ein Forschungsüberblick (16–73). Die verschiedenen Ansätze und Themen der Christologie der Offenbarung werden dargestellt. Der narrative Zugang zur Christologie wird zwar referiert (35ff.), aber für die Arbeit nicht weiter fruchtbar gemacht. Der dramatische Erzählbogen in der Offenbarung bleibt auch in der vorliegenden Arbeit im Hintergrund.

Der zweite und grösste Teil der Arbeit ist der Auslegung der Christusvision von Apk 1,9–20 gewidmet (74–217). Es wird nicht nur die Christusvision im engeren Sinn behandelt, sondern auch die Christologie der sieben Sendschreiben, die erzählerisch dazu gehören. In der Einzelexegese werden die historischen Umstände und die sprachlichen Aspekte gründlich erarbeitet. Bei der Beschreibung des ekstatischen Zustandes von Johannes bei der Eingangsvision hätte die Ascensio Jesajae (Jes 6,10–15) verdient, auch im Haupttext und nicht nur in einer Fussnote (106, Anm. 115) besprochen zu werden. Der alttestamentliche und frühjüdische Hintergrund des «Menschensohngeleichens» wird in für den Leser hilfreicher Weise dargestellt. Der zugegebenermassen umstrittene Hintergrund aus der Evangelientradition hätte noch breiter besprochen werden können. Der Menschensohn wird in der Eingangsvision von Johannes sehr detailliert beschrieben. Den goldenen Gürtel um die Brust und das lange Gewand versteht man gemeinhin als Hinweis auf den Hohepriester. Konrad Huber interpretiert diese Kleidungsstücke als Zeichen eines himmlischen Wesens. Sie weisen also nicht so sehr auf den irdischen Hohepriester als viel mehr auf die Engel hin. Die Sterne in der Hand des Menschensohns vergleicht Huber mit den sieben Sternen, nach denen sich ein Sohn von Domitian auf einer Münze ausstreckt (162). Dieser Hinweis erlaubt es nach ihm, die Offenbarung in der Zeit gegen Ende des 1. Jahrhunderts anzusetzen.

Naturgemäss müssen bei der Auslegung der Offenbarung viele alttestamentliche Texte herangezogen werden. Huber bietet in seiner Arbeit oft den griechischen Text der Offenbarung, den griechischen Text der Septuaginta und den hebräischen Text der Biblia Hebraica. Das ist vorbildlich und hilft, die Texte gut miteinander vergleichen zu können. Die «Ich-bin-Formel», die in der Offenbarung mehrmals vorkommt, wird hilfreich mit alttestamentlichen Stellen und den bekannten Stellen im Johannesevangelium verbunden. Bei der schwierigen Deutung der Engel in den Sendschreiben weist der Autor daraufhin, dass in der Offenbarung zwei unterschiedliche Dinge mit demselben Bild verbunden werden oder umgekehrt zwei verschiedene Bilder diesselbe Sache bezeichnen können. Die sieben Sterne und die sieben goldenen Leuchter beziehen sich beide auf die Gemeinde (193). Die formalen Elemente der Sendschreiben werden christologisch ausgewertet. Sie alle sagen etwas darüber aus, wer Christus für die Gemeinden ist.

Die Auslegung von Apk 14,14–20 ist auch gründlich, fällt aber im Unterschied zu der von Apk 1,9–20 viel kürzer aus (218–269). Die weisse Wolke aus Apk 14,14b wird im alttestamentlichen und jüdischen Traditionshintergrund verortet. Huber versucht, das Bild von der Ernte als ein heilsverheissendes Bild zu interpretieren. Diese These vertritt der Autor vorsichtig und mit einer gründlichen Exegese verbunden. Das Bild der Ernte lässt sich nicht rundweg als Heil interpretieren, aber Huber meint, es enthalte doch etwas Positives (250f.). Er erwägt, ob die scharfe Sichel als wirkmächtiges Wort Christi interpretiert werden kann (269). Ob diese Deutung als geglückt zu betrachten ist, hält der Rezensent für fraglich. Das nachfolgende Bild von der Traubenernte kann

definitiv nicht anders als ein Gerichtsbild verstanden werden. Im Frühjudentum waren Engel gewissen Naturelementen zugeordnet. In Apk 14,18 kommt ein Engel, der Macht über das Feuer hat, vor. Der jüdische Hintergrund macht die Zuordnung der Engel zu gewissen Naturgewalten nachvollziehbar. In der «Zusammenfassung» wird auch auf den Hintergrund von Apk 12–14 verwiesen. Diesen Hintergrund berücksichtigt Huber in der Auslegung aber zu wenig.

In Teil 4 versucht er, die Ergebnisse der Einzelexegese in den Rahmen der Christusvisionen in der Offenbarung zu stellen. Dem Rezensenten wurde nicht ganz klar, ob die Stellen Apk 1,9–20 und 14,14–20 nun einen kompositorisch bedeutenden Platz einnehmen oder nicht; vgl. die Ausführungen auf S. 272 mit denen auf S. 274. Die Christusvisionen haben nicht nur in der Offenbarung eine Bedeutung, sie wollen die Leser motivieren, im Glauben standhaft zu bleiben (308).

Die Arbeit bietet eine sehr gründliche Exegese der beiden Stellen aus Apk 1,9–20 und 14,14–20. Es werden einige neue Erkenntnisse präsentiert. Wer immer an diesen beiden Texten arbeitet, findet in diesem Buch hilfreiche Einsichten. Es wäre wünschenswert gewesen, die erzählerische Struktur der Offenbarung in die Auslegung mit-einzubeziehen. Das hätte vielleicht noch zu weiteren neuen Einsichten geführt. Alles in allem liegt mit dem hier besprochenen Buch eine solide und gründliche exegetische Arbeit vor.

Martin Forster, Basel

Hansjörg Schmid, Andreas Renz, Abdullah Takim, Bülent Ucar (Hg.): *Verantwortung für das Leben. Ethik im Christentum und Islam* (Theologisches Forum Christentum Islam), Pustet: Regensburg 2008. 277 S., EUR 19.90, CHF 35.40, ISBN 978-3-7917-2186-6.

Das schon zu einer festen Institution gewordene «Theologische Forum Christentum-Islam» hat durch die erstmalige zentrale Beschäftigung mit ethischen Fragen eine Dialogebene gewählt, die über das Feld des fundamental- und spiritualitätstheologischen Austauschs hinausgeht und auf der sich die Themenfelder für einen «Dialog des gemeinsamen Handelns» finden.

Der Band beginnt nach der Einleitung mit einer anthropologisch-theologischen Grundlegung des ethischen Diskurses über Verantwortung – in der eigenen Tradition und in Anfrage und Antwort auf die andere. So zeigt Baranzke, dass die Würde des Menschen und seine Verantwortung aufeinander bezogen sind, sich im Christentum jedoch eine Vorrangstellung der Würde als Ermöglichung der Übernahme von Verantwortung entwickelt hat – mit einer späten Anerkennung der Menschenrechte durch die christlichen Kirchen. In seiner Erwiderung hebt Takim hervor, dass das – wieder zu hebende – koranische Personenkonzept für gemeinsames Handeln interessante Ansätze bietet. Adanalis Darstellung der Prinzipien islamischer Verantwortungsethik und die Anfrage Bechmanns, für wen sie gelten, erhellen die Übergänge zwischen Anthropologie und Ethik. Im zweiten Teil, der sich der Familienethik widmet, sieht Mohagheghi von muslimischer Seite grosse Gemeinsamkeiten hinsichtlich der Prinzipien einer solchen Ethik, jedoch «unüberwindbare» Differenzen in der realen Umsetzung. Auf die Transformationsprozesse, denen Ehe und Familie in der modernen Gesellschaft unterliegen, gehen Krohn/Scheliha aus christlichem Blickwinkel ein. In diesem Spannungs-

feld von Familientheorie und -praxis ist es nach Öztürk gerade die Familie, in der kultureller und religiöser Dialog beginnt. Im Bereich der politischen Ethik macht Bogner auf den problematischen Übergang vom christlichen Glauben zum Handeln aufmerksam, sieht aber in der «Menschenwürde» das Grundkriterium christlicher Einflussnahme auf die Politik. Purnağcheband eruiert in einer historisch angelegten Übersicht Potentiale der sunnitischen Orthodoxie für politisches Handeln innerhalb einer säkularen Ordnung. Im Bereich der Wirtschaftsethik stellt Frühbauer die christliche Perspektive vor, die zwar eine gewisse Autonomie der Wirtschaft gewahrt wissen will, diese jedoch ihre Grenze im Wohl des Menschen finden lässt. Bahadır setzt sich kritisch mit den «Islamic Economics» auseinander, denen es seiner Meinung nach an einer kommunizierbaren wirtschaftswissenschaftlichen Theorie mangelt. Rappel mahnt an, die kapitalismuskritischen Übereinstimmungen in alternativen Wirtschaftsprofilen zu verwirklichen. Im Bereich, der sich der Bioethik widmet, erschliesst Herberhold christlicherseits im Rahmen einer komplementären individual- und sozialetischen Betrachtung ausgewählte Einzelprobleme. Hodžić sieht mit der Anwendung des islamischen Gemeinwohlprinzips (maslaha) deontologische und teleologische Aspekte verbunden, worin Eich eine Reform dieses Prinzips wahrnimmt. Im sechsten und letzten Teil «Konfrontation, Korrektive, Mitgestaltung – christliche und islamische Verantwortung im gesellschaftlichen Kontext» setzt sich Faruqi kritisch mit dem Säkularismus auseinander und spricht allein den Religionen die Erschliessung universaler Werte zu, wohingegen Ucar sich einer «inkluisiven» Perspektive bedient, wenn er einen Staat als «islamisch» titulierte, in dem überzeitliche Normen, seien sie religiös oder säkular begründet, gelten. Dehn geht in seinem Beitrag auf die Rahmenbedingungen ein, die einen ethischen Beitrag der Religionen in komplexen Gesellschaften erst ermöglichen und in denen er ein Missverhältnis zwischen Mehrheits- und Minderheitsreligion wahrnimmt, der durch gemeinsames Agieren gemindert werden könnte. In einer Zusammenfassung setzen sich Renz/Takim kritisch und konstruktiv mit den Beiträgen des Bandes auseinander.

Dieser Band bildet in vielem noch einmal die Gesprächskultur des Forums ab und ist in bester Weise dialogisch angelegt, auch wenn sich die Autoren nicht immer direkt sichtbar aufeinander beziehen. Sowohl die Informationen innerhalb der einzelnen Beiträge als auch die Hinweise auf weiterführende Literatur machen ihn zu einer guten Orientierungshilfe für ethische Fragestellungen im christlich-muslimischen Kontext. Zwei Punkte sollen hier allerdings zur Sprache kommen: 1. Die scheinbare Univozität von Begriffen in den Beiträgen der muslimischen und christlichen Verf. (z.B. Solidarität, Gerechtigkeit, Menschenwürde, Person, Gewissen) verdeckt einige Male, dass über die Deutung dieser Konzepte nicht Einmütigkeit besteht. Den Verfassern ist das klar, denn sie sind mit der dialogischen Arbeit am Begriff vertraut. So tun sich hinter den zentralen Konzepten viele weitere Fragen auf, die Inhalte für die künftigen Foren sichern. 2. Die Strategie, den einzelnen ethischen Themenbereichen einen Anthropologieabschnitt voranzustellen, hat sich in der Konzeption des Bandes als klug erwiesen. Die häufigen Rückfragen nach dem jeweiligen Menschenbild und der damit verbundenen Konzeption von Menschenwürde innerhalb der Einzelbeiträge bestätigen dies und geben vielleicht Anlass, der theologischen Anthropologie in Islam und Christentum einmal eine eigene Tagung zu widmen.

Markus Kneer, Münster